مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰۰
بهار ۱۳۹٤، ص۵۴- ۳۳

قاعدهٔ «وجوب تکریم انسان» در فقه و حقوق اسلامی*

دکتر اردوان ارژنگ
استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
Email: arzhang@mail.yu.ac.ir
مهدی دهقان سیمکانی
دانشجوی دکتری دانشگاه یاسوج
Email: mmdehghan@mail.yu.ac.ir

چکیده

کرامت ذاتی، عطیه‌ای الهی از جانب پروردگار به انسان است و از آن جهت که ذاتی و جزء هویت انسان است، سلب آن ممکن نیست. بر اساس برخی آیات شریف قرآن می‌توان کرامت ذاتی را به عنوان نوعی شرافت که حاکی از برخورداری از نعمت تعقّل، ارادهٔ آزاد، نفخهٔ الهی، قدرت انتخاب و... است و همهٔ انسان‌ها به طور یکسان از آن برخوردارند، اثبات نمود و قاعده‌ای با عنوان «تکریم‌الانسان» را در تدوین قوانین حقوقی به‌کار گرفت. یکی از حوزه‌های تاثیرگزاری این قاعده، حوزه وضع مجازات، برای جرائم دارای مجازات غیر حدی است؛ بر اساس این قاعده، تا جایی که شیوه‌های غیر کیفری، از حفظ ارزش‌ها ناتوان نمانده‌اند، رفتن به سوی ابزارهای کیفری، آن هم با وضع و اِعمال مجازات‌های غیرمتناسب با جرم، خدشه‌ای بر کرامت انسانی است و تکیه افراطی، بر مصالحی چون؛ پیش‌گیری عمومی و خصوصی، بازدارندگی و اصلاح بزهکار و... به جای معیارهای تناسب جرم و مجازات، با این قاعده سازگار نبوده و استفاده ابزاری از مجرم برای رسیدن به اهداف دیگر محسوب می‌شود. نمونه‌هایی از احکام فقهی از جمله ارتداد، محدودیت‌های مربوط به کافر ذمّی، و نیز نمونه‌هایی از حقوق انسان از جمله حق تعیین سرنوشت، بر اساس این اصل، از حکم متعادل‌تری برخوردار خواهند شد. محدودسازی بهره‌جویی از مجازات اعدام و پرهیز از اجرای علنی آن از دیگر هشدارهای این قاعده بوده و لزوم بازنگری در برخی از احکام فقهی و حقوقی را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: انسان، کرامت ذاتی، رویکرد اسلامی، حقوق، تکریم الانسان.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۲/۰٤/۱٦؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۰۲.

مقدمه

هر مکتب حقوقی که ادعای عرضهٔ عالی‌ترین بینش فکری، منش و روش زندگی و تعیین تکلیف حقوقی برای انسان را دارد ضرورتاً باید انسان را معنا و تعریف کند و به سؤالاتی که درباره ابعاد وجودی او مطرح است پاسخ گوید. در واقع تا انسان تعریف نشود، هیچ یک از مسائل مرتبط با انسان، به نتیجه روشن و غایت آفرین نخواهد رسید. یکی از مسائل خاص و ویژه در مورد انسان، بحث کرامت انسان[1] است. این مسأله در مباحث انسان‌شناختی، اخلاقی، فقهی و حقوقی مورد بحث واقع می‌شود و آثار و پیامدهایی خاص را خواهد داشت. آیا اساساً انسان به صورت بالفعل برخوردار از کرامت ذاتی است یا اینکه در صورت فعلیت بخشیدن به استعدادهای الهی از کرامت برخوردار خواهد شد؟ رویکرد عمدهٔ اندیشمندان مسلمان درباره کرامت ذاتی و پیامدهای آن در حقوق اسلامی چیست؟ مبنای ذاتی بودن کرامت انسان در نگرش اسلام، چیست؟ نقش کرامت انسانی در تبیین و ارائهٔ احکام فقهی و قواعد حقوقی چیست و آیا بر روند و فرآیند صدور احکام فقهی و حقوقی وفتاوی تأثیرگذار است؟

اندیشمندان مسلمان پاسخ‌های متفاوتی به این سوالات داداند. برخی کرامت ذاتی را در حد برخورداری انسان از استعدادهای الهی و فطری بالقوّه تقلیل داده و آثار بالفعل برای آن قائل نیستند. پاره‌ای دیگر، انسان را در حالت بالفعل برخوردار از کرامت ذاتی دانسته و پیامدهایی را برای کرامت وی در مباحث فقهی و حقوقی قائلند. مبانی، دلایل و پیامدهای هر کدام از نظرات ودیدگاه پذیرش کرامت ذاتی در حقوق اسلامی چیست؟ آیا می‌توان از بین دیدگاه‌های مختلف، یکی را برگزید؟ چگونه؟ دغدغه این نوشتار یافتن پاسخ یا پاسخ‌ها به این پرسش‌ها است.

چیستی کرامت

واژه کرامت، معنای عامی دارد و هر چیزی را که در جای خودش شرافت و بزرگی داشته باشد دارای کرامت می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۷۰۷) حرمت، حیثیت، ارزش، درجه، عزّت، انسانیت و بزرگواری، همگی برای معنای لغوی کرامت بیان شده‌اند. (دهخدا، ۱۶۷۰/۱۱)

به لحاظ اصطلاحی، در یک تقسیم بندی، کرامت به دو قسم ذاتی و ارزشی یا اکتسابی تقسیم شده است و تعاریف متعددی از این دو نوع کرامت شده است. کرامت ذاتی حیثیتی

1. Human dignity.

است که تمامی انسان‌ها به صرف انسان بودن، بی‌هیچ‌گونه استثنایی از آن برخوردارند و رنـگ، نژاد، گویش، جنسیت، وضعیت سیاسی ـ اجتماعی و... در آن دخـالتی نـدارد. حـدیث شـریف «اَلخَلقُ کُلُّهُـم عِیـالُ الله وَ أحَـبُّهُم إلَیـه أنفَعُهُـم لَهُـم؛ همـۀ مـردم دودمـان خداونـد هسـتند و محبوب‌ترین آن‌ها نزد خداوند، سودمندترین آن‌ها برای دودمان خداوند اسـت» (نهـج البلاغـه، نامه ۵۳)، ناظر به همین نوع کرامت است. این نوع از کرامت در بند الف از مادّۀ ششـم و و در بند ب از مادۀ نهم اعلامیه حقوق بشر اسلامی که در ۱۴۱۱ قمری در قـاهره تصـویب گردیـد، ذکر شده است. (عبادی، ۷۰) کرامت ذاتی در واقع، مبنای حقـوق فطـری بشـر بـوده و قواعـد حقوق فطری، از فطرت و طبیعت انسان نشأت گرفته و از طریق عقل انسان، کشف و اسـتنباط می‌گردد امّا کرامت اکتسابی مربوط به اموری است که که انسان با تلاش و کوشش خـویش بـه دست می‌آورد. (جعفری، ۲۷۹) علامۀ جعفری معنای اصطلاحی کرامت چنین تبیین می‌کنند:

کرامت ذاتی، حیثیتی طبیعی است که همۀ انسان‌ها مـادامی کـه بـا اختیـار خـود بـه جهـت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را سـلب نکننـد، از ایـن صـفت شـریف برخوردارند و کرامت ارزشی از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجـود آدمـی و تکاپو در مسیر رشد و کمال ناشی می‌شود و البته ارزش نهایی و غایی انسان به همـین کرامـت اکتسابی است. (جعفری، ۲۷۹)

بر اساس کرامت ذاتی، انسان علاوه بر حیات نباتی و نفس حیوانی از روح انسانی و نفخـۀ الهی بهره‌مند است و تکریم او به جهت برخورداری از روح انسانی است که بـه هـیچ موجـود دیگری داده نشده است و این روح، منشاء قوای عالمه و عامله، دانایی و توانایی، شور و شعور انسانی، ارادۀ آزاد، و حق انتخاب در انسان است و نعمت آگاهی و معرفت و حرکـت مسـؤلانه انسان در جهت کسب فضایل و انجام تکالیف از این روح برمی‌خیزد. انسان بـه خـاطر داشـتن روح انسانی که در حقیقت، نفخۀ الهی است، از ظرفیت بالای علمی وشناختی که بـزرگ‌تـرین ظرفیت علمی یک ممکن‌الوجود است، برخوردار گردیده است. علاّمـه طباطبـایی مـی‌فرمایـد: «تکریم انسان به نعمت عقل است که تنها به انسان عطا شده است و او با عقل نیک را از بـد و خیر را از شرّ تشخیص می‌دهد و مسائل دیگری مانند نطق، خط و تسلّط و تسخیر موجـودات دیگر بر عقل انسان متفرع می‌شود و تفضیل انسان به این است که از نعمت‌هایی کـه بـه دیگـر موجودات داده شده، سهم بیشتری دارد. (طباطبایی، ۱۵۶/۱۳)

همچنین در جهت فهم معنای اصطلاحی کرامت بیان شده است که: حقیقـت انسـان جلـوه

تام حق است و هر کمالی که حق بالذات دارد، او نیز به تبع حق (بالعرض) دارد و این به خوبی کرامت ذاتی انسان را بیان می‌دارد... حقیقت انسان آئینه تمام نمای حق است و به درستی خلیفه و جانشین اوست و هر انسانی باید خودش را به اندازه توان به این حقیقت نزدیک کند و خودش را به این جانشینی تعالی بخشد و آئینه جانش را چنان صیقل دهد که آن زیبائی‌ها و کمالات را در خود ببیند. (حسن‌زاده آملی، ۲۳- ۲۴)

رویکردهای مختلف به کرامت انسان

به‌طور کلّی می‌توان سه رویکرد عمده را در مورد کرامت از هم متمایز ساخت. یک رویکرد، مبتنی بر اندیشهٔ فاشیستی است که بر اساس آن، ارزش انسان در وابستگی او به دولت است و فرد انسان در خدمت دولتی است که نسبت به مرگ و زندگی انسان تصمیم‌گیری می‌کند. در حقیقت، این دولت است که با اقتدار حاکمانهٔ خود آزادی‌های عمومی را به افراد بخشیده است. (هاشمی، ۱۴۸) بر اساس این اندیشه، انسان از هیچ‌گونه کرامت ذاتی برخوردار نبوده و در حقیقت این دولت هست که کرامت را به انسان می‌دهد. انسان به خودی خود، هیچ‌گونه اصالت و ارزشی ندارد و از این رو، دولت می‌تواند به راحتی آزادی‌ها را از افراد سلب کند. به یک معنا می‌توان تمام منکران حقوق طبیعی را ذیل این نگرش قرار داد. این نگاه به طور خاص در پوزیتویست‌های حقوقی دیده می‌شود که معتقدند تنها حقوق واقعی، حقوق موضوعه‌ای هستند که توسّط کنشگران حقوقی یعنی پارلمان، مقامات حقوقی و قضایی وضع شده باشد. اینان برآنند که همهٔ حقوق تحت نظارت حکومت و مقامات دولتی تعیین می‌گردند. (شستاک، ۱۴۴) نتیجه طبیعی و منطقی چنین رویکردی، مشروعیت تمام قوانین موضوعه است. هرچند که این قوانین، ظالمانه، غیرانسانی و مغایر با حقوق و آزادی‌های وحقوق اساسی افراد باشد.

رویکرد دوم مبتنی بر نوعی نگرش اومانیستی و غیر دینی است، و بر اساس آن، انسان از آن جهت که انسان است دارای کرامت، حرمت و ارزش است. این کرامت، در انسان یک امر ذاتی است چرا که انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند تا سرنوشت خود را به دست گیرند و مسئول اعمال خویش باشند. در این نگاه، هیچ‌گونه توجهی به منشأ کرامت انسان و عوامل ماورائی از جمله خداوند، که در شکل دادن به حقیقت انسان نقش اساسی دارند، نمی‌شود. در حقیقت، خودِ انسان، محور عالَم است. مبنای کرامت انسان در رویکرد سکولار، برخوردار

بودن انسان از توانایی‌های خاص از جمله توانایی تفکّر، قدرت انتخاب، آزادی اراده می‌باشد. بسیاری از اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر، از جمله سازمان ملل متّحد (۱۹۴۵)، اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، و میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، بر اساس این نوع نگرش به کرامت انسانی تنظیم و تصویب شده‌اند. (مجموعه آثار همایش امام خمینی، ۱۷۵/۶)

رویکرد سوم که مورد توجه ماست، رویکرد اسلامی و دینی سنّتی است که در متون اصیل اسلامی و اندیشهٔ غالب اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد. منظور از این رویکرد، نگرش متون اصیل اسلامی از جمله آیات شریف قرآن و نیز نگرش اسلام‌گرایان سنّتی است که بر مبنای توحید و در چارچوب ضوابط فقهی کلاسیک و بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی، فلسفی و انسان‌شناختی خاصی، ابتناء یافته است و با تفصیل بیشتری به تبیین آن پرداخته می‌شود.

رویکرد اسلامی به کرامت انسان

به مقتضای برخی از آیات شریف قرآن، می‌توان گفت که انسان، مادامی که عنوان انسان بر او صدق کند، از نوعی حرمت و کرامت ذاتی برخوردار است. چند وجه درباره وجود انسان مطرح است که درباره دیگر موجودات مطرح نشده و خود این امر سبب شرافت نوع انسان بر دیگر موجودات می‌باشد. یکی از آن وجوه، برخورداری انسان از روح الهی است. خداوند پس از آنکه انسان را از گِل آفرید، از «روح» عظیمی در آن دمید و آن را به خود منسوب کرد و «روح خدا» نامید (حجر: ۲۹) در آیه‌ای دیگر از این مرحله (دمیدن روح)، به «نشئهٔ جدیدی از خلق» تعبیر می‌کند که خداوند به جهت اهمیت خلقت آن، خود را ستایش می‌کند (مومنون: ۱۴).

برخورداری از مقام خلیفة اللهی، از دیگر وجوهی است که بر اساس آن، نوعِ انسان از کرامت و شرافت برخوردار است (بقره: ۳۰) در این آیهٔ شریفه، خداوند هنگام خلق نوعِ انسان، این بیان شریف را فرموده است که نشان شرافت و کرامت نوعِ انسان و ناشی از نفخهٔ الهی است و در همهٔ انسان‌ها به گونه‌ای یکسان موجود است. علاوه بر اینکه، خداوند انسان را به

صورت خویش آفریده[1] و «در واقع ذات انسان به عنوان آینهٔ اسماء الهی... و عالی‌ترین صورت برای هویت حق است». (ابن عربی، ۱۵۱- ۱۵۲) در اندیشهٔ صدرالمتألّهین «انسان موجودی ملکی، ملکوتی و فطرت‌دار است.» (ملاصدرا، ۴۰۶/۱) و استاد مطهری می‌گوید: «از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خود آشنا، آزاد، مستقل، امانتدارِ خدا و مسئول خویشتن و جهان،... ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است» (مطهری، ۲۷۲/۲)

برخورداری انسان از نیروی تعقّل و اینکه انسان ذاتاً این توانایی را دارد که خوب و بد را تشخیص داده و با نیروی اراده و انتخاب خود، اعمال شایسته و خوب را برگزیند، نیز مبنایی برای برخورداری وجود انسان از نوعی شرافت ذاتی است. برخی از مفسّرین، در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «ولقد کرّمنا...» بر این امر تاکید کرده‌اند که «خداوند به واسطهٔ قوّهٔ تعقّل، قدرت تمییز حق از باطل و تدبیر دنیا و آخرت، به انسان کرامت بخشیده است». (طریحی، ۱۵۲)

به طور کلّی، جانشین خداوند در روی زمین بودن (فاطر: ۳۹؛ انعام: ۱۶۵؛ بقره: ۳۰؛ یونس: ۱۴ و ۷۳)، مسجود ملائکه بودن (اعراف: ۱۱؛ اسراء: ۶۱) اعطای موهبت عقل و... همه و همه نشان از کرامت ذاتی انسان دارد که در بین تمام انسان‌ها وجود دارد. تساوی در داشتن یک خالق، موضوع آیات ابتدایی سورهٔ الرحمن و نیز آیهٔ ۴۰ سورهٔ روم است. آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سورهٔ هود، بعد از اینکه به تفاوت و اختلاف عقیدتی آدمیان می‌پردازد، علّت خلقت را رحمت تامّه خداوند می‌داند که در میان همه انسان‌ها مساوی است. اوّلین آیهٔ سورهٔ نساء به تساوی در منشأ خلقت که همان نفس واحده است، اشاره دارد. همهٔ انسان‌ها در مادّه اصلی خلقت که خاک است، مساوی‌اند و همگی از یک ماده آفریده شده‌اند. (حجر: ۲۶) علاوه بر اینکه انسان‌ها در سیر تحوّلی خلقت و اخذ روح الهی با هم مساوی‌اند. (سجده: ۷- ۹) و این‌ها همه نشان از آن است که انسان، به نفس انسان بودن، برخوردار از نوعی شرافت است که حداقل حقوق انسانی را برای او اثبات می‌کند.

این نوع شرافت و حرمت، ذاتی انسان است و همهٔ انسان‌ها و همهٔ افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را به عنوان یک حق، شناخته و ضمن اینکه خود را از این حق برخوردار

---

۱ . حتی در آموزه‌های سایر ادیان آسمانی نیز، برخوردار بودن انسان از وجههٔ الهی مورد اکید واقع شده است. «شما همگی مقدس هستید؛ من به عنوان پروردگار شما، مقدّسم...». (لاویان، ۱۹: ۲)؛ «خدا آدم را بصورت خود آفرید. او را بصورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید.»(پیدایش، فصل اوّل، آیه ۲۷)

می‌دانند، خود را در برابر آن، مکلّف نیز بدانند. برخورداری از این نوع کرامت، حاکی از عنایت ویژه پروردگار به آدمی است و به اختیار انسان ربطی ندارد. انسان چه بخواهد و چه نخواهد، از این کرامت، حداقل به صورت بالقوّه؛ برخوردار است، یعنی از نیروها و استعدادهایی برخوردار است که او را بر حرکت به سوی کمال قادر می‌سازد.

«ما بنی‌آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر صحرا و دریا مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم». (اسراء: ۷۰)

خداوند متعال با بیان احکام مختلف اخلاقی، از مقام کرامت انسان، حراست نموده و به بندگان خویش نیز دستور می‌دهد که مبادا برخلاف شأن و کرامت خود و دیگر انسان‌ها عملی انجام دهند. امر به احسان و نیکوکاری (نحل: ۹۰؛ نساء: ۳۶؛ بقره: ۸۳؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۲۳) و خیر دیگران را به خیر بیشتری تلافی کردن یا شر آنان را با شر کمتری مجازات کردن؛ مایهٔ اصلاح جامعه و گردش ثروت و تامین امنیت عمومی در سطح اجتماع است (طباطبایی، ۳۳۰/۱۲) و... از جمله مواردی است که به آن‌ها توصیه شده است. اجتناب از تکبّر و پرهیز از تحقیر مردم در احوال و اقوال (نساء: ۳۶؛ اسراء: ۳۷) لزوم وفای به عهد و پیمان (مائده: ۱) دوری جستن از ستم و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران (بقره: ۲۲۹؛ مائده: ۴۵) نیز، از جمله فرمان‌های خداوند در قرآن کریم است که مبتنی بر شرافت عمومی ذات انسان می‌باشد و تمام انسان‌ها با هر رنگ، نژاد، جنس، اعتقاد و طرز نگرش را شامل می‌شود.

به اقتضای این حرمت ذاتی، آیات متعددی از قرآن بر تساوی نوع بشر با یکدیگر تاکید کرده است. (آشوری، ۸۴؛ جعفری، ۳۴۳) همچنین، لازمه ارزشمندی و کرامت ذاتی انسان، تحفظ کیان، شخصیت و حقوق خاص برای همه انسان‌هاست که هیچ کسی نمی‌تواند آن را سلب کند. این کرامت به گروه، قشر، مذهب و منطقه جغرافیایی و نژادی و رنگ پوست اختصاص ندارد و شامل همه انسان‌ها می‌شود امنیت، عدالت، رضایت خاطر و تأمین نیازهای معیشتی و اقتصادی و آسایش از لوازم حفظ کرامت انسان است. این امور در فرهنگ اسلامی مقدمه رشد و تعالی و برطرف کردن موانع داخلی برای رسیدن به مقصود است.

توجّه به این نکته نیز لازم است که برخی از اندیشمندان در رویکرد اسلامی، قائل به کرامت ذاتی بالفعل برای انسان نیستند؛ هرچند که بالقوّه، انسان را گوهری شریف می‌دانند. از نظر آنان عقیده، ایمان و آزادی معنوی است که منشا کرامت بالفعل انسان قرار می‌گیرد. معیار اساسی در نگرش این بزرگواران، تقوا است و مقام و موقعیت انسان متوقّف بر میزان کسب

فضایل و کمالات الهی است و از این رو حقوق واقعی انسان‌ها به جایگاه دینی و ایمانی آنان باز می‌گردد. (نجفی، ۴۱/ ۴۱۳) علامه جعفری، در این زمینه معتقد است که: خداوند سبحان فقط زمینهٔ ارزش و کرامت را در وجود انسان به وجود آورده است... نه اینکه انسان در همهٔ موقعیت‌ها و شرایط دارای شرف و کرامت ذاتی باشد. لذا اگر انسانی در صدد هواپرستی و خودکامگی برآید و استدادهایی که در وجودش نهاده شده است را در جهت اهداف پلید بکار گیرد نه فقط حق کرامت ذاتی ندارد بلکه بدان جهت که مخل حیات و آزادی دیگران بوده باید مواخذه شود. (جعفری، ۲۷۹)

برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی برآنند که: کرامتی کـه بـه انسـان بخشـیده شـده اسـت، کرامتی نیست که برای همه انسان‌ها افتخار بیافریند. شرافتی که موجب افتخار می‌شود، در گرو اَعمال و رفتار اختیاری انسان است و این‌که چگونـه از نعمـت‌هـای خداونـد در جهـت کمـال انسانی سود جوید. عده‌ای از کرامت خویش دور می‌گردند و همانند ماری که پوست می‌اندازد اینان نیز از پوسته کرامت خویش دور می‌افتند. این عده، از بندگی خدا خارج می‌گردند و بنـده شیطان می‌شوند (مصباح یزدی، ۲۵۴-۲۵۵)

درست است که قرآن کریم برای انسان، حرمت و کرامت ذاتی قائل است ولی انسـان‌هـای بد را هم در حد حیوان تنزّل داده است.. کرامت و حرمـت ذاتـی، تـا وقتـی اسـت کـه خـوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد. (مصباح یزدی، ۲۸۵)

با توجّه به بیان این اندیشمندان، گرچه برخی از انسان‌ها از کرامت برخوردار بوده‌اند، امّا با اختیار خود، این کرامت را در مرحلهٔ بالقوّه متوقّـف نمـوده و خـود را از هـر گونـه حرمـت و شرافت بالفعل محروم ساخته‌اند. به بیان دیگر، آنان با اختیار خود، کرامت بالقوّه و ظرفیت‌هـای وجودی خود را نادیده گرفته و به فعلیت نرسانده‌اند. بـه تعبیـر آقـای جـوادی آملـی، کرامـت انسانی در قرآن آن است که در قلمرو دین می‌گنجد. قلمرو دین آن است که انسان، دین‌شناس، دین‌باور و همچنین دین‌دار باشد. معرفت، گرایش ومنش او، دینی اسـت. اگـر شخصـی هـوی مدار بود، نه خدامحور این خلیفه الله نیست؛ وقتی خلیفه خدا نبود (کرمنا) شامل او نمـی‌شـود. (جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر در اسلام، ۴) و نیز ایشان در بیان خلافت الهی با تصویر سـه وجه از خلافت شخصی و نوعی و جمعی تنها خلافت نوعی را صحیح می‌دانند یعنی همه انبیا و اولیای خدا خلیفه خدای سبحان هستند و بر پایه نحوه وجودی، همگی دارای وحدت نوعی هستند؛ ازاین رو می‌توان گفت که در سراسر آفـرینش یـک حقیقـت نـوعی، خلافـت الهـی را

عهده‌دار است و از این حقیقت واحد نوعی در هر عصری، شخصی ظهور می‌کند و به مرتبه جانشینی خدای سبحان می‌رسد. (همان، ۱۷۶)

کسی که به مقتضای خلیفه‌اللهی عمل نمی‌کند، انسانیتِ وی مصداق حقیقی خود را از دست می‌دهد و در پی آن کرامت و شرافتی هم مطرح برای وی مطرح نیست؛ زیرا همهٔ کرامت‌های انسان به پاس خلافت اوست، وقتی قانون خلافت رعایت نشود، اصل کرامت نیز منتفی است... چنین کسی از مقام انسانی تنزّل کرده و در ردیف بهایم و شیاطین قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۱۲)

در قرآن کریم، غافلانِ بی‌خبر به چهارپایان و حیوانات بی‌شعور تشبیه شده‌اند. وجه تشبیه آن‌ها به چهارپایان این است که تنها به خور و خواب و شهوت می‌پردازند. امام علی (ع) می‌فرماید:

«کالبهمیة المربوطة همّها علفها أو المرسلة شغلها تقممها؛ همانند حیوانات پرواری که تنها به علف می‌اندیشند و یا حیوانات دیگری که در چراگاه رها شده‌اند و از این طرف و آن طرف خرده علفی بر می‌گیرند». (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵)

علامه جعفری معتقد است که «همهٔ انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود، به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از کرامت ذاتی برخوردار خواهند بود». (جعفری، ۲۷۹) آقای مطهری نیز بیان می‌کند: «انسان حقیقی که خلیفة‌الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای او است و بالاخره دارنده همه کمالات انسانی است، انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان. انسان منهای ایمان، کاستی گرفته و ناقص است. چنین انسانی حریص، خونریز، بخیل و از حیوان پست‌تر است.». (مطهری، ۲۷۳/۲)

بر اساس نگرش این اندیشمندان، تنها انسان مؤمن الهی و اخلاقی است که به سبب ایمان آوردن به ذات اقدس الهی و پشت کردن به شهوات ظلمانی، کرامت ذاتی خود را به مرحلهٔ فعلیت رسانده و باید تمام حقوق او را به عنوان یک انسان رعایت نمود.

در هر صورت، در رویکرد اسلامی، انسان یا به صورت بالقوّه و یا به صورت بالفعل از نوعی شرافت و حرمت ذاتی برخوردار است. خلافت الهی، که به انسان اعطاء شده؛ نظیر وکالت و وزارت دنیایی نیست که امری اعتباری و جدای از شناسنامهٔ حقیقی و هویت اصلی انسان باشد. (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۱۲) در نگرش برخی از اندیشمندان اسلامی، اساساً انسانیت انسان به خلافت الهی اوست؛ یعنی انسان یا خلیفه‌الله است یا

«کالانعام بل هم أضل» (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۱۳) این امر می‌تواند مبنایی برای قاعده‌ای که می‌توان از آن به قاعدۀ «کرامت انسان» یاد کرد، واقع شود. حال که روشن شد نوعِ انسان از کرامت ذاتی برخوردار است، این مسأله باید روشن شود که آیا این کرامت و حرمت، از انسان قابل سلب است؟

عدم امکان سلب کرامت ذاتی

آیا اساساً کرامت ذاتی انسان، قابل زوال و سلب شدن است؟ آیا امری که «ذاتی» است، ممکن است سلب شود؟ از آنجا که امر ذاتی قابل سلب نیست، این حرمت و شرافت نیز از انسان قابل سلب نیست؛ چرا که جزء هویت و حقیقت اوست و اگر امر ذاتی را از شئی بگیریم در واقع، حقیقت آن را گرفته و هویت آن را تغییر داده‌ایم. بر همین اساس، انسانی که کرامتِ ناشی از فطرت و وجود او سلب شده باشد، در حقیقت دیگر انسان نیست و احکام انسانی بر او بار نمی‌شود. به بیان دیگر، ذاتی بودن کرامت برای انسان از نوع ذاتی باب ایساغوجی بوده و هنگامی که گفته می‌شود «انسان کرامت ذاتی دارد»، محمول در تعریف موضوع اخذ شده و از مقوّمات موضوع محسوب می‌شود؛ یعنی چیزی است که تصوّر انسانیت انسان، بدون آن ممکن نیست. علاوه بر اینکه، همانگونه که در بخش قبل بیان شد، کرامت ذاتی انسان، از برخوردار بودن انسان از وجهه و نفخۀ الهی، نیروی تعقّل و تفکّر، آزادی اراده و اختیار و... ناشی می‌شود که در حقیقت وجودی انسان ریشه داشته و امری عارضی نیست تا بتوان آن را از انسان سلب نمود. کرامت ذاتی انسان، و حقوق ناشی از آن، چیزی نیست که قابلیت و امکان تقیید از طرف قانون‌گذار را داشته باشد؛ چون قانون‌گذار آن را به انسان اعطا نکرده که بتواند آن را از انسان سلب نموده و یا آن را محدود سازد.

بر این اساس، کرامت ذاتی انسان، هیچ‌گونه ارتباطی با رفتارها و اعمال انسان ندارد و حتّی تعدّی به حقوق دیگران و ارتکاب جرم و جنایت نیز، باعث سلب کرامت ذاتی از انسان نمی‌شود. بلکه تنها مجازات خاص طبیعی، الهی و یا قراردادی را برای انسان در پی خواهد داشت. به بیان دیگر، چنین نیست که اگر فردی حقوق دیگران را پایمال کرد و ستم و خونریزی کرد و امنیت جامعه را به خطر انداخت، اساساً کرامت از او سلب شود؛ بلکه کرامت ذاتی او در حد خود باقی است و او تنها در برابر حقوقی که از دیگران سلب نموده و ظلم‌هایی که به دیگران روا داشته است، باید مجازات شود. از این رو، آیۀ شریفۀ قرآن، آنان را که از

حدود الهی تجاوز می‌کنند، ظالم دانسته است و بیـان مـی‌کنـد بـه انـدازه جرمـی کـه مرتکـب شده‌اند، باید مجازات شوند؛ «وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّه فَأُولئكَ هُمُ الظّالمُونَ» (بقـره: ۲۲۹) و البتـه نفرموده است که چنین افرادی، اساساً انسان نیستند و هر نوع رفتاری را می‌توان با آن‌هـا انجـام داد. قرآن کریم در حوزه مسائل اجتماعی و برخوردهای جمعی و گروهی برای پـیش‌گیـری از ناامنی هم باز تأکید می‌کند که به همان اندازه‌ای که تجاوز می‌شود، بایـد برخـورد کـرد؛ «فَمَـنِ اعْتَدَی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَیْه بمثْلِ مَا اعْتَدَی عَلَیْکُمْ» (بقره: ۱۹۴). این شـیوه نشـان مـی‌دهـد کـه افزون بر عدالت‌گرایی در مجازات، مسئله کرامـت انسـان، اهمیـت زیـادی در رعایـت حقـوق مجرمان و محدود شدن مجازات آن‌ها به قوانین تعیین شدهٔ شرعی یا قراردادی، دارد.

یکی از دلیل‌های که نشان می‌دهـد کرامـت ذاتـی انسـان، ارتبـاطی بـا اعمـال و رفتارهـای ناشایست او ندارد، گفتگوی بین خداوند و ملائکه در آیهٔ ۳۰ سـورهٔ بقـره اسـت. در ایـن آیـه هنگامی که ملائکه به خداوند در مورد آفرینش انسان به عنوان جانشین خداوند در روی زمین، اعتراض می‌کنند و فساد و خونریزی را به عنوان دلیل خود اقامه می‌کنند، خداوند به ایـن دلیـل توجهی نداشته و می‌فرماید: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». این پاسخ، بیانگر آن است که مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی، با افعالی نظیر فساد و خونریزی سلب نمی‌شود. در حقیقت باید بین ذات انسان و رفتار انسان تفکیک قائل شد، چرا که در آیهٔ فوق، آنچه به جهت ارتکاب فساد و خونریزی در معرض سرزنش قرار گرفته، وجود انسان نیست، بلکه رفتار و فعلی است که از او سر می‌زند و فعل انسان از ذات او جداسـت. (ابـن‌عربـی، ۱۶۸) در صـورتی کـه ایـن تفکیک صورت نگیرد، ممکن است برخی انسان‌ها فاقد کرامت ذاتی تلقّـی شـوند کـه موجـب تبعیض طبقاتی میان انسان‌ها در عرصه‌های مختلف حقوقی، سیاسی اجتماعی را در پی خواهـد داشت. در صورت تفکیک نکردن ذات انسان از اعمال و رفتارهای او، حرمت برخی از گناهـان از جمله غیبت، تهمت و... مطلق نخواهد بود؛ یعنی ارتکاب آن‌ها نسـبت بـه مومنـان معصـیت است، ولی نسبت به کفّار و مشرکان جایز و مباح شمرده خواهد شد. بـر اسـاس ایـن نگـرش، غیرمومنان در حقیقت فاقد حق احترام هستند. (نجفی، ۴۱/ ۴۱۳؛ خوئی، ۱/ ۲۸۱)

اقتضای عدم امکان سلب کرامت ذاتی این است کـه، تمـام انسـان‌هـا از حقـوق فطـری و طبیعی به گونه‌ای مساوی برخوردارند. به بیان بهتر، کرامت ذاتی برای انسان‌ها، از یک سو حـق و از سوی دیگر تکلیف محسوب می‌شود. کرامت انسان به عنوان حـق، بـه ایـن معناسـت کـه انسان، موجودی مختار و دارای استقلال ذاتی است و دیگران در جهت ایفای این حق بـرای او

مکلّف هستند. از طرف دیگر، کرامت انسان به عنوان تکلیف به این معناست که هر انسانی مکلّف است عزّت نفس خود را حفظ کرده و بر اساس به‌کارگیری نیروی تعقّل و تفکّر عمل کند. کرامت ذاتی، شامل همه انسان‌ها می‌شود و به دنبال خود حقوقی را متوجه افراد و جامعه می‌کند. این نکته را قرآن با زبان دیگری به صراحت بیان می‌کند و حفظ حیثیت و کرامت انسان را منحصر به مسلمان و مؤمن نمی‌کند، بلکه نسبت به حفظ آبرو و حیثیت همه انسان‌ها حتی غیرمسلمانان تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که: «لَا یَنْهَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقَاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَلَمْ یُخْرِجُوکُم مِّن دِیَارِکُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ؛ خدا شما را از کسانی که در کار دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارند که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت و زید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.» (ممتحنه: ۷)

بر اساس این آیهٔ شریفه، معیار برخورداری از شرافت و حرمت، نیکی کردن، با عدالت برخورد کردن، مسلمان بودن، موحد بودن و یا اهل کتاب بودن و... نیست، بلکه هر انسانی که با مسلمانان نجنگند و مزاحمت ایجاد نکند و آن‌ها را از شهر و دیارشان بیرون نکند، به نفس انسان بودن، برخوردار از کرامت بوده و مسلمانان موظّفند به او نیکی کرده و در باب او عدالت ورزند. این آیه از محکمات قرآن است و هر سخنی که این کلام را نفی کند یا محدود کند، معارض قرآن تلقی می‌شود، چرا که این آیه، مساوق و معاضد با آیات کرامت انسان است.

کرامت ذاتی، از وجود انسان غیر قابل انفکاک بوده و هیچ‌گونه ارتباطی با عقیده، نژاد، مذهب و اموری از این قبیل ندارد و حتی با ارتکاب جرم و جنایت نیز از انسان سلب نمی‌شود چرا که باید بین ذات انسان و رفتار او تفکیک قائل شویم. به بیان دیگر باید بین ذات مکلّف و عمل مکلّف تفکیک قائل شویم. بر این اساس، مفاد آن دسته از آیات شریفه (محمّد: ۱۲؛ اعراف: ۱۷۹) که انسان را به جهت استفاده نکردن از نیروی تعقّل از حیوان هم پست‌تر می‌داند، به معنای زایل شدن وصف کرامت ذاتی انسان نیست؛ بلکه بیانگر این است که این قبیل انسان‌ها در فرایند تکامل، از حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته و در خور و خواب و شهوت مشغول و از حیات انسانی بی‌خبرند.

پیامدهای حقوقی کرامت ذاتی

آنچه از مطالعه منابع شریعت به دست می‌آید، این است که مقررات کیفری در دین اسلام، جنبه ثانوی و تبعی داشته است؛ سنت به تبع قرآن، بیش از هر چیز بر مفاهیمی متعالی نظیر، توحید، تقوی، اخلاق، عدل، احسان و... تکیه کرده و به احیای کرامت نوع بشر و محو وجوه امتیاز افراد و طبقات اجتماعی پرداخته است. در سنت نبوی، تمایلی برای تدوین و توسعه مقررات کیفری وجود نداشته و نشانی از توسل به نهادهای کیفری برای تسلط بر اوضاع و تثبیت و تضمین بقای قدرت سیاسی وجود ندارد. و ایشان از راه تقویت آموزه‌های اخلاقی و باورهای دینی و بازدارنده‌های وجدانی در صدد کنترل رفتار اجتماعی شهروندان و حفظ نظم و امنیت بوده است. محدودیت استفاده از ابزار کیفری در سنت، در مقایسه با دین آسمانی یهود نیز اعجاب بر انگیز است؛ از ده فرمان نازل بر موسی، پنج فرمان به طور مطابقی و سایر فرمان‌ها به شکل تضمنی، پیام کیفری دارد (سلیمانی، ۲۸۲)

بر اساس قاعده «تکریم الانسان» می‌توان حداقل در بخشی از احکام، به جای «مسلمان بودن»، «انسان بودن» فرد را مبنا قرار داد. این در حالی است که در مراجعه به آراء فقهاء، کمتر موردی را می‌بینیم که تکریم انسان به عنوان یک اصل، مبنا قرار گرفته باشد. شاید مهم‌ترین نگرانی فقهاء از پذیرش این قاعده، نقض‌هایی باشد که در احکام فقهی وجود دارد و در ظاهر قابل جمع با کرامت ذاتی نیست در حالی که با قاعده‌مند کردن موارد نقض، می‌توان اصل کرامت ذاتی را ثابت نگه داشت و تاثیراتش را در فقه و حقوق شاهد بود. البته کسانی چون مطهری به تبیین و اثبات حقوق قبل از ایمان پرداخته‌اند.

۱. حدود و تعزیرات

یکی از حوزه‌های تأثیرپذیر از قاعده «تکریم الانسان»، مباحث حقوق کیفری است. در فقه اسلامی برای جرائم دو صورت مجازات وجود دارد: مجازات حدی و مجازات تعزیری؛ مجازات حدی، مجازاتی است که نوع و میزان و کیفیت آن در شرع بیان شده (شهید ثانی، ۳۲۵/۱۴) و در قانون مجازات اسلامی در ماده ۶۳ تا ۲۰۳ بیان شده است. این‌گونه مجازات‌ها قابلیت کمتری برای دخل و تصرف و اظهار نظر فقیه و حقوق‌دان داشته و کمتر دستخوش تغییرند. اما مجازات‌های تعزیری، مجازات‌هایی است که مقدار آن در شرع معین نشده، (نجفی، ۲۵۴/۴۱) و این «مقدر نبودن» رکن اصلی تعزیر است که بر آن ادعای اجماع شده است. (جبلی عاملی، ۱۷۴/۴) فقیهان اهل سنت نیز همانند فقیهان امامیه معتقدند که قاضی می‌تواند با در نظر گرفتن «میزان جرم» و «مقدار تحمل مجرم» کیفر تعزیر را معین و اجرا کنند (الجزیری،

۴۰۰۹/۵). در قانون مجازات اسلامی نیز شبیه این بیان ذکر شده است (قانون مجازات، ماده۴۳).

بر اساس تعریف مزبور، تعزیرات کیفرهای نامعین هستند، امّا حدود مجازات معین و منصوص بر اساس کتاب و سنت می‌باشند. یکی از شاخص‌های اصلی تعزیر، کمتر بودن آن نسبت به حد است؛ مقدار و کیفیت تعزیر در صلاح‌دید حاکم شرع است، بر خلاف حد. در تعزیر شخصیت مجرم، وضع روحی و جسمی و زمان و مکان دخالت دارد، در حالی که حد، تابع صدق عنوان است. در تعزیر، امید به اصلاح و تأدیب مجرم شرط است، امّا فلسفه اجرای حد دفاع از مصالح بنیادین جامعه است. در تعزیر، حاکم حق عفو دارد، برخلاف حدود. تعزیرات احصائی نیستند، امّا در حدود اصل، احصائی بودن است. در موارد مشکوک، مجازات غیر حدی جاری می‌شود (عاملی، ۲۸۸). بر اساس مشخّصه‌های مذکور در باب حوزه تعزیرات، قاعده تکریم که بر کرامت ذاتی انسان مبتنی است، می‌تواند مانع مناسبی برای پرهیز از اعمال سلایق و وضع مجازات‌های خودسرانه محسوب شود.

۲. مجازات‌های تعزیری متناسب و غیرمتناسب

کرامت ذاتی انسان اقتضاء می‌کند که ایشان از حق «قرار نگرفتن در معرض مجازات‌های نامتناسب» برخوردار شود. انسان همواره در معرض مجازات‌های غیرمتناسب با جرم ارتکابی است و شاید پیش‌بینی مقررات حدود در اسلام نیز کوششی در جهت جلوگیری از این پدیده و اجتناب از واکنش انتقام جویانه افراد و برقراری تناسب میان جرم و مجازات باشد. بررسی تاریخ تحولات قوانین کیفری، نشان می‌دهد که یکی از معیارهای قدیمی برای ارزیابی مجازات متناسب، توجه به میزان خسارت وارده و نتایج حاصل از عمل مجرمانه بوده بدون اینکه نوع تقصیر و انگیزه مجرم، تاثیری در میزان مجازات داشته باشد (کلارکسون، ۱۷) در اواخر قرن دوازدهم، عنصر قصد و انگیزه مجرم و نوع تقصیر مرتکب نیز مورد توجه قرار گرفت (همان). قاعدهٔ تکریم انسان حکم می‌کند در چنین مواردی، احکام باید متناسب با انسانیت انسان باشد، هرچند سطح جرم و جنایت، سطح سنگین و قابل توجّهی باشد. از دیگر معیارهای تناسب میان جرم و مجازات، فایده اجتماعی (پیش‌گیری) است. بر اساس این معیار، مجازات متناسب، مجازاتی است که با ایجاد رعب و وحشت بیشتر و بهتر، از ارتکاب دوباره جرم پیشگیری کند (پرادل ژان، ۹۶). نکته قابل توجه در این ملاک و شاخص این است که تنبیه و اصلاح مجرم و پیش‌گیری در پاره‌ای موارد، آن قدر جلب توجه می‌کند که اهمیت جرم ارتکابی و درجه

تقصیر مرتکب را تحت الشعاع قرار داده و حق فرد، برای نیل و رسیدن به اهداف دیگر، قربانی می‌شود. بنابراین مجازات متناسب، مجازاتی است که با توجه به میزان خسارت وارده، قصد و انگیزه مجرم و خصوصیات شخصیتی، تربیتی و فرهنگی مجرم وضع شده باشد و نوعی تعادل و توازن را میان حقوق فرد و اجتماع برقرار کند. در مقابل، مجازات نامتناسب، مجازاتی است که تنها با نگاه خاص به موضوع منافع و پیش‌گیری عمومی و خصوصی، وضع شده و فرد مجرم را به عنوان وسیله‌ای برای نیل به اهداف دیگر قلمداد کند و انسانیت وکرامت او را به عنوان یک انسان، نادیده بگیرد.

۳. تکریم الانسان و وضع مجازات تعزیری

علت اصلی ممنوعیت مجازات‌های نامتناسب در حوزه تعزیرات، مغایرت آن‌ها با کرامت ذاتی انسان است، هرگاه میزان مجازاتی که بر مجرم اعمال می‌شود، به دلیل اثر بازدارندگی عمومی‌اش بر دیگران، ارتباطی با شدت و اهمیت جرم ارتکابی نداشته باشد، در این صورت از مجرم به عنوان ابزاری برای نیل به هدف مصالح عمومی استفاده شده است، حال آنکه کرامت ذاتی این انسان، اقتضاء می‌کند که ایشان حق داشته باشد از عملی که غایت بودن وی را نادیده گرفته و او را در حد ابزار تنزل می‌دهد، مصون باشد. (قادری سیدفاطمی، ۱۱۱) ادعاهای حمایت عمومی و مصالح اجتماعی یا ادعاهای پدرمآبانه و دلسوزانه نسبت به بزهکار، نمی‌تواند محمل مناسبی برای افزایش میزان مجازات باشد، چرا که این موجب می‌شود،گاه به استناد مصلحت عمومی، کشتن، حبس کردن و هتک آبرو و حیثیت افراد مجاز شمرده شود، در حالی که این‌ها از امور مهمی هستند که با توجّه به قانون قاعده تکریم الانسان، باید مورد توجه جدی قرار گیرند. بررسی قوانین کیفری کشورمان، بیانگر این مطلب است که عمدتا مجازات‌های سنگین، با توجه به معیار پیش‌گیری عمومی و خصوصی وضع شده و طبیعت جرم و میزان خسارت و ضرر ناشی از آن در نظر گرفته نشده است و از مجرم به عنوان وسیله استفاده شده است. این در حالی است که مطالعه تاریخ تحولات قوانین کیفری نشان می‌دهد که سیاست پیشگیری از جرم با تشدید مجازات‌ها، سیاستی شکست خورده و ناکارآمد است و بر فرض که چنین نباشد، باز هم هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند.

از باب نمونه مجازات اعدام در ماده ۴ قانون مبارزه با مواد مخدر، برای کسی که با انگیزه مصرف شخصی و نه با قصد توزیع و فروش مقدار بیش از ۵ کیلوگرم مواد مخدر را وارد کشور نمود، چه تناسبی با قصد و انگیزه وی دارد؟ هر چند قانون‌گذار، جرائم را با توجه به

انگیزه مرتکبان، به جرایم عمدی، شبه عمدی و خطایی، تقسیم کـرده، امـا در مـوارد متعـددی، مجازات پیش بینی شده، با میزان صدمه وارده و انگیزه و نوع تقصـیر همخـوانی نـدارد. بـرای مثال، پیش‌بینی مجازات محارب، برای جرایمی چون، خودداری از رفتن به ماموریت، در حـین جنگ، یا خوابیدن ارادی در حین نگهبانی یا خودزنی و فرار از خدمت در زمان جنـگ در ۴۲، ۴۴، ۵۱ و۶۵ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح بیشتر با استفاده ابزاری از مجرم تـا تناسـب با جرم ارتکاب یافته سازگارتر است. پیش‌بینی قصاص برای قتل اکراهـی در مـاده ۲۱۱ قـانون مجازات اسلامی، چه تناسبی با قصد و انگیزه مرتکب دارد؟ تعیین مجازات زندان بـرای کسـی که در اثر خستگی مفرط، دچار حالت بی‌احتیاطی و بـی‌مبـالاتی شـده چـه اثـری دارد؟ آیـا در تعیین واعمال مجازات محارب، برای زورگیران، به سوابق و سن و سال متهمان هم توجه شـده است؟ آیا به انگیزه ارتکات جرم متهمان هم دقت شده است؟ برخی از اینان افرادی هستند کـه از مواد روانگردان استفاده می‌کنند. چنـین افـرادی عمومـا بـه درجـاتی از تـوهم رسـیده‌انـد و نمی‌توانند درست تعقل کنند. اینان حتی از قتل بستگان خود برای تهیه مـواد مصرفیشـان ابـایی ندارند. بنابراین برای این افراد، نمی‌توان گفت که مجازات قاطع بازدارنده اسـت. برخـی بـرای تامین هزینه‌های اضافی یا هزینه‌های درمانی که از راه مشروع قادر به تامین آن نبودند، بـه ایـن کار واداشته شده‌اند. هر چند این موضوع، توجیه کننده ارتکاب جـرم نمـی‌باشـد، امـا حـداقل می‌تواند در صدق عنوان جرم و تعیین مجازات آن‌ها تأثیر گذار باشد.

این چنین افرادی بیشتر سزاوار اصلاحند تـا لایـق محکـوم بـه مـرگ. کسـی را کـه اعـدام می‌کنند، اصلاح نمی‌کنند. بلکه با اعدام وی آن هم به صورت علنی، آثار اجتمـاعی و روانـی از جمله ایجاد روحیه خشونت و قساوت قلب در مردم جامعه ایجـاد شـده و چهـره‌ای خشـن از جامعه به نمایش گذاشته می‌شود. به نظر می‌رسد در پیش‌بینی این دسته از مجازات‌ها، در نظـر گرفتن اصل سودمندی و پیش‌گیری و بی‌توجهی به معیارهای اصلی تناسب جـرم و مجـازات، کرامت ذاتی انسان را نادیده انگاشته و از وی به عنوان ابزاری بهره جسته است.

۴. تکریم انسان و حفظ امنیت عاطفی

از جمله اقتضائات و آثار قاعده تکریم الانسان، حفظ امنیت عاطفی افراد است. آیا با فـردی که مجرم است و متخلف، می‌توان هرگونه برخورد کرد؟ آیا فرد مهدورالدم را که بـه مجـازات اعدام محکوم شده، قبل از اجرای حکم، می‌توان مورد اذیت و آزار قـرار داد؟ برخـی در بـاب اسیر محکوم به قتل، چنین کاری را جایز شمرده و دستورات ائمه درباره خوشرفتاری بـا اسـیر

را حمل بر استحباب نموده‌اند با این استدلال که مشرک هیچ‌گونه احترام و ارزشی نداشته، و پست‌ترین موجودات زیان‌آور است که باید از بین برود. (نجفی، ۱۳۰/۲) امام علی (ع) در نامه به فرمانروای مصر، ضمن ارایه راهکارهای رسیدن جامعه به سعادت و کرامت بـه او سفارش می‌کند:

«أشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ للرَّعِيَّة وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بهمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...؛ مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند؛ دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۵)

در حقیقت آنچه امام در این عبارت مورد تأکید قرار داده است، توجه به کرامت انسان‌ها (چه مسلمان و چه غیر مسلمان) است. ایشان به مالک اشتر توصیه فرمود که کرامت انسان، چه مسلمان باشد و چه غیرمسلمان، را به گونه‌ای پاس بدار که دوست داری با تو چنان برخورد شود». (نهج‌البلاعه، نامه ۳۵) امیرالمؤمنین (ع) پس از ضربت ابن ملجم، دستور داد کـه در دوران بازداشت، غذای مناسب برای او تهیه کرده و با او خوش‌رفتاری کنند. (جامع الاحادیث، ۱۷۹/۱۳). اعتنا و اهتمام اسلام بـه رعایت عواطف انسانی در حدی است کـه حتی در سخت‌ترین شرایط جنگ، هم اجازه نمی‌دهد که دشمن را به این وسیله مورد شکنجه روانی قرار دهند؛ لذا وقتی بلال، یکی از زنان یهودی اسیر را به کنار جنازه بستگان او آورد، آن زن اسیر، به شدت، ناراحت و سر و صورت خود را مجروح کرد، بلال مورد اعتراض رسول اکرم (ص) قرار گرفت و حضرت فرمود: بلال! آیا رحم و مهربانی از دل تو زدوده شده است؟! (مجلسی، ۲۱/ ۵)

۵. ارتداد و حق تعیین سرنوشت

یکی از مبانی برخورداری انسان از کرامت ذاتی، برخورداری از تعقّل و تفکّر و پذیرش مسئولیت‌های ناشی از تصمیمات خویش بود. انسانی که حق تعیین سرنوشت خود را ندارد سیادت بر خود را ندارد و گویی تابع و محکوم دیگران است. وی مانند صغیر است که دیگران درباره او تصمیم می‌گیرند. انسان‌ها در طبیعت و فطرت به دو گونه حاکم و محکوم آفریده نشده‌اند. هر کسی حاکم خود است و منشأ خلقت همه مردم یکی است و فلسفه تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، تعارف و شناسایی یکدیگر است. (حجرات: ۱۳) البته آفریدگار جهان سیادت و

فرمانروایی مطلق بر انسان دارد، اما این فرمانروایی را به خودش احاله داده است و انتخاب و تدبیر را از طریق قانون‌گذاری به تطبیق قانون به موضوعات بـه خـود انسـان‌هـا واگـذار کـرده است. آیات مشورت (آل عمران: ۱۵۹، شوری: ۳۷ـ۳۸)؛ آیات خلافـت انسـان و وراثـت زمـین برای صالحان (بقره: ۳۰، فاطر: ۳۹، نور: ۵۵، انبیاء: ۵) آیات وفای به عهده و عقد (مائـده: ۱) و آیاتی که خطاب آن‌ها به تکلیف‌های عمومی نسبت به مردم است، نشان‌می‌دهند که انسان حـق حاکمیت بر سرنوشت خود را دارد.

حق تعیین سرنوشت با اراده و اختیار انسان انجام می‌گیرد و کسی را نمی‌توان مجبور کـرد، زیرا معنای خلافت عمومی مردم آن است که خـود بـر خـود حکـم براننـد و ایـن راهـی جـز انتخابات ندارد. زیرا همان طور که لازمه کرامت انسان حق تصمیم‌گیری هـر انسـانی در امـور خانوادگی، مسکن، ازدواج، انتخاب شغل و... است، در حوزه اجتماعی، در تدبیر اداره جامعه و چگونگی حل مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آنان به صـورت جمعـی و مهـم‌تـرین و شناخته شده‌ترین آن‌ها به‌وسیله انتخابات انجام می‌گیرد. جامعه‌ای که افرادش حق تصمیم‌گیری در زندگی شخصی و اجتماعی خود نداشته باشـد، و بـرای مسـائل خـود مجبـور بـه پـذیرش سلیقه‌های دیگران است، نه انسانیت، نه کرامت، نه معنویت و نه از کمال برخوردار است.

بر همین اساس در بیان ائمّۀ علیهم‌السلام آمده است که مقصود از مرتدی که مشمول حکـم قتل می‌شود، مرتدی است که علاوه بر ارتداد و کفر، در مقام سست کردن آمـوزه‌هـای دینـی و اهانت برآمده باشد (حر عاملی، ۳۶/۱)؛ که در این صورت از باب محاربـه و ایجـاد اخـتلال در حقوق دیگران و نظم اجتماعی مهدورالدم خواهد گردید. از ایـن رو برخـی از اندیشـمندان بـا تفصیل قائل شدن بین مرتد محارب و مرتد غیر محارب، حکم قتل را مربوط به مرتد محـارب دانسته‌اند. (مرعشی، ارتداد و احکام آن از منظر منابع حقوق در اسـلام، ۳۸) ابوصـلاح حلبـی، اعتقاد به جبر، تشبیه، انکار امامت را هرچند کفر تلقی می‌کند، امّا بیان می‌دارند که به هیچ وجه نمی‌توان معتقد به این امور را مرتد دانست. (حلبی، ۳۱۱) برخی برآنند کـه احکـام مربـوط بـه مرتدّان، مربوط به آن دسته از مرتدان است که عمداً و عناداً اسلام را نمـی‌پذیرنـد». (مرعشـی، دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام، ۹۲) امام خمینی به عنوان یک فقیه و مرجـع شـیعی بـا به رسمیت شناختن آزادی انسان، پلورالیسم نجات را مـی‌پذیرنـد: «کسـانی کـه بـدون تقصـیر مسیری را طی می‌کنند، به نتیجه‌ای معتقد می‌شوند و بر طبق آن عمـل مـی‌کننـد، اهـل نجـات هستند هرچند که مسیر باطلی پیموده باشند» (خمینی، ۱/ ۱۳۳)

ایشان در بعضی موارد از ارتداد عده‌ای، آگاه بود و در بعضی از موارد با استناد به سخنان و اعمال سران برخی گروه‌ها، به آنان نسبت ارتداد داد، ولی هیچگـاه در صـدد اجـرای مجـازات ارتداد برنیامد. (خمینی، ۴۶۱/۱۴– ۴۶۲) برخی از نواندیشان جهان اسـلام نیـز آزادی عقیـده و انتخاب عقیدهٔ حتی باطل را مادامی کـه باعـث اخـتلال در نظـم اجتمـاعی نشـود پذیرفتـه‌انـد. (الغنوشی، ۳۳۶) جوادی آملی معتقد است: ارتداد، در مورد کسی معنا می‌یابد که یقین منطقی و معرفت‌شناختی [نه یقین روان‌شناختی و تقلیدی] به حق بودن عقیده و دین دارد امّا با این حال دین را به بازی می‌گیرد و از آن اعلام بیزاری می‌جوید (حکومت دینی؛ پرسش‌هـا و پاسـخ‌هـا، حکومت اسلامی، شماره۲۴، ص۴۰)

بر همین اساس می‌توان گفت در حوزه دیـن و تکـالیف الهـی و مسـائل معنـوی، پیـامبران نمی‌خواستند کاری کنند که مردم از ترس، وحشت و خشونت، خوب شوند.

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ؛ پیامبر تـو یـادآوری کـن کـه تـو یادآورنـده هستی و تو سلطه‌جو بر آن‌ها نیستی» (غاشیه: ۲۲–۲۱) «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶)

بنابراین، باید اجازه داد که افراد، خود عقیده را برگزیننـد. اگـر آزادی نباشـد، فـرد مجبـور خواهد شد تا خود را از دیگران پنهان سازد و عقاید خود را مخفی کند. و هر چه فشار و ترس بیشتر باشد، تظاهر، تملق، ریا کاری و مسکنت و ذلت بیشتر خواهد شد، تا جایی که هویـت و شخصیت خود را از دست می‌دهد و کرامت او دچار آسیب می‌شود. از یک سـو، سـلب اصـل آزادی و اختیار واز دیگر سو آثار و عواقب ذکر شده که ناشی از سلب اختیار و آزادی است بـا کرامت انسان سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

کرامت انسانی، در تبیین و ارائهٔ احکام فقهی و قواعد حقوقی، تأثیر و نقـش قابـل توجـه و غیر قابل انکاری دارد و بر اساس آن، می‌توان قاعده‌ای با عنوان قاعده «وجوب تکریم‌الانسـان» در فقه و حقوق اسلامی تدوین نمود. آزادی اراده، قدرت تعقل و تفکّر، داشتن وجهـه و نفخـه الهی از مهم‌ترین مبانی نظری این قاعده محسوب می‌باشند و می‌توان از آن‌ها به مستندات ایـن قاعده تعبیر نمود. به نظر می‌رسد با توجه به برخورداری انسان از کرامت ذاتـی و قابـل سـلب نبودن این حقیقت و نیز با عنایت به اینکه فقه امامیه در قرون گذشته در بخش احکـام جزایـی

کمتر مجال اجرا یافته، اموری از جمله؛ حفظ امنیت عاطفی افراد، استفاده‌ی ابزاری نکردن از مجرم جهت نیل به اهدف و مصالح عمومی اجتماعی و سیاسی، محدود دانستن حکم ارتداد به مرتدان معاند و محارب و به طور کلّی مبتنی ساختن احکام صادر شده در فقه و حقوق بر انسانیت و کرامت ذاتی انسان، می‌تواند از نوآوری‌های فقهی و موارد قابل تامّل در اندیشۀ فقهی و حقوقی معاصر محسوب شوند. از این رو، قاعدۀ تکریم‌الانسان را می‌توان بیانگر دستور دین به پرهیز از توسل به نهادهای کیفری برای تسلط بر اوضاع و تثبیت و تضمین بقای قدرت سیاسی دانست از این رو شایسته است به راهکار تقویت آموزه‌های اخلاقی و باورهای دینی و بازدارنده‌های وجدانی و استفاده از اهرم اخطار و تحذیر به معنای آگاهی بخشی عمومی نسبت به قوانین و کیفیت جرایم و مجازات‌ها توجه بیشتری نموده و از این ابزار، در جهت کنترل رفتار اجتماعی شهروندان و حفظ نظم و امنیت استفاده کرد. می‌توان با حفظ اصول و مبانی فقهی و عدم اکتفا به نگرش‌هایی که در اثر تکرار نویسندگان کتب فقهی و حقوقی، جنبه مبنایی پیدا کرده است، برای حل معضلات و مشکلات انبوه اجتماعی قدمی برداشت. بنابراین این قاعده، مانع مناسبی برای پرهیز از اعمال سلایق و وضع مجازات‌های مخالف با انسانیت انسان، است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، تهران، موسسه نشر اشرفی، ۱۳۷۵.

ابن عربي، محمد بن علي، ***فصوص الحکم***، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌تا.

ابوالصلاح حلبي، تقي بن نجم، ***الکافی فی الفقه***، اصفهان، نشر مکتبة امیرالمومنین، ۱۴۰۳ ق.

آشوری، محمد، ***حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت***، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

بروجردي، حسین، ***جامع الاحادیث***، تهران، ۱۳۸۰ ق.

پرادل، ژان، ***تاریخ اندیشه‌های کیفری***، ترجمه علی‌حسین نجفی ابرندآبادی. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) ، ۱۳۸۸.

جزیری، عبدالرحمان، ***الفقه علی المذاهب الاربعة***، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

جعفری، محمد تقی، ***حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب***، تهران، انتشارات دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهموری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

جوادی آملی، عبدالله، «حکومت دینی؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها»، ***حکومت اسلامی***، ش۲۴، تابستان ۱۳۸۱

________________، ***حق و تکلیف در اسلام***، قم: نشر اسراء، چاپ دوّم، ۱۳۸۵.

________________، ***فلسفه حقوق بشر در اسلام***، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸٦

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه***، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۷–۱۳۴۲.

حسن‌زاده آملی، حسن، ***ممد الهمم در شرح فصوص الحکم***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸.

خمینی، روح‌الله، ***صحیفه نور***، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۶۹.

خویی، ابوالقاسم، ***مصباح الفقاهه فی المعاملات***، قم، انتشارات وجدانی، ۱۳۷۴ ق.

دهخدا، علی اکبر، ***لغت‌نامه دهخدا***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات القرآن***، تحقیق عدنان داوودی، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۴.

شستاک، جروم، «نظریه حقوق بشر»، ترجمه جواد کـارگزاری، ***مجلهٔ حقـوقی و قضـایی دادگسـتری***، ش۴۰، سال ۱۳۸۱.

شهید ثاني، زين‌الدين بن علي، ***مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام***، قم: موسسه معارف الاسلامیه، ۱۳۸۰.

شیخ بهائي، محمد بن حسين، ***جامع عباسی***، تهران، فراهانی، بی‌تا.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فـی شـرح شـرایع الاسـلام***، تهـران، دارالکتـب الاسلامیه، ۱۳۶۸.

صدر الدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، ***شرح اصول کافی***، باب عقل و جهل، پژوهشگاه علوم انسـانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

طباطبائی، محمد حسین، ***تفسیر المیزان***، تهران، مؤسسه مطبوعاتی اسمائیلیان، ۱۳۷۰.

طريحي، فخرالدين بن محمد، ***مجمع البحرین***، تحقیق سید احمد الحسینی، بیروت– لبنان، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.

عبادی، شیرین، ***تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران***، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعـات زنـان، ۱۳۸۳.

الغنوشی، راشد، ***الحریات العامه***، بیروت، مرکز داراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۲م.

فخر رازي، محمد بن عمر، ***التفسیر الکبیر***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

قاری سید فاطمی، سید محمد، ***حقوق بشر در جهان معاصر***، تهران: مؤسسـه مطالعـات و پژوهشـهای حقوقی شهردانش، ۱۳۸۸.

کلارکسون، کریستوفر، ***تحلیل مبانی حقوق جزا***، ترجمه حسین میرمحمد صـ ادق ی، ت ه ران، ج ه اد دانشگاهی (دانشگاه شهید بهشتی)، معاونت فرهنگی، ۱۳۷۱.

گنون، رنه، ***بحران دنیای متجدد***، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الانوار***، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۳۵۵.

مجموعه آثار همایش امام خمینی، ***مجموعه مقالات کرامت انسان در ادیان و مکاتب***، تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۸۶.

مرعشی، محمد حسن، «ارتداد و احکام آن از منظر منابع حقوق در اسلام»، ***مجلّه قضایی و حقوقی دادگستری***، ش۹، زمستان ۱۳۷۲.

______________، ***دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام***، تهران: نشر میزان، ۱۳۷۳.

مصباح یزدی، محمد تقی، ***نظریه حقوقی اسلام***، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی، ***مجموعه آثار***، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.

نصر، حسین، ***معرفت و معنویت***، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، دفتر نشر سهروردی، ۱۳۸۰.

هاشمی، محمد، ***حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی***، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۴.